

理想と現實とを結ぶもの

二 村 龍 華

一

法性法身の世界は、吾々の郷里である。併し一度これより離れたものは、歸らんとしても、直接には歸ることが出来ないのである。何故ならば、法性法身の世界と吾々の現實の世界とは、その次元を異にしてゐるからである。若し法界を天とすれば、吾々は天に飛び上る羽根を失ひたる地上の人間だからである。飛び上る失ふてはならぬ手掛となるものを、既に失つて了つてゐるからである。頭燃を拂ふ如く急作急走しても、それは只效なきものがきに過ぎぬ。

法界は既に地上の人間となれる吾々に取つては、全く閉ぢられた境界である。取りつくことの出来ない島である。吾々に取つて一如法界は、自己の久遠の郷里として、

切々たる憧憬の對象であるが、併しそれは吾々を救ふては呉れない。内に缺けたるものをもつ有限的存在は、外に之を求めて充さんとする爲に、眼や手や足を持たねばならぬが、自ら完き存在である一如法界には、眼や足の要はない。自ら完體であるものは、自足して吾等を超えてゐる。吾等は求めて歸らんとするが、何の入口もない常住不變の世界である。

吾々は法界を郷里とする限り、歸ることを斷念することとは到底出来ることでない。否歸り着くまで落ちつきを得ることは出来ない。併し失ふべからざるものを失つて了つて居る吾等には、このまゝでは歸ることは、絶対に許されてゐない。これ痛ましき人間的アポリアである。

さて、一如法界と衆生虛妄界、理想界と現實界とは、既に斷ち切られてある。斷ち切られてある此の二つの世

界を結合せしめるものは、何んであろうか。

抑々對立とは何を意味するか。單なる對立はあり得ない。對立の存することは、必ずそれを可能ならしめる統一がなければならぬ。統一なくして對立のあろう筈はない。一見統一のない對立があるが如く思はれるのは、統一が未だ顯在とならず隠くされてあるに過ぎない。それでは、此の二つの世界の間に横はる橋かけることの出来ない溝は、何に依つて渡されるのであろうか。それは方便法身の生出の外はない。

吾々の宗教的自覺體系を構成してゐる意味的要素を惟ふに、凡そ三つのものを、不可缺のものとして分析抽象することが出来る。それは既に述べて來た所の法性法身と方便法身と三界虛妄の衆生界とである。また無爲自然と願力自然と業道自然と言つてもよい。馬鳴の言を借りて言えば、本覺と始覺と不覺と言つてもよいかと思はれる。吾々の自覺が方向を誤らない爲には、此の三つの要素は、正しい體系的關聯に置かれねばならない。若し吾々の自覺が、何づれかの一つに偏するならば、或は自性唯心に沈没する獨我論的小證となつたり、或は實體論的な純未來教的宗教に墮する外ないであらう。

私の茲に考へて見たいことは、人間的アボリアの生じ

て來る根源である。それは既に言つた如く、失ふ可からざるものを失つてゐると言ふことである。人間の行詰りも畢竟こゝにある。それでは何を失ふたのであるか。一如法性を失ふたのである。吾々の郷里の魂を失ふたのである。私は便宜上以下之を「一」と呼ぶ。

吾々の常識では、意識より獨立した外界があるとしてゐるが、考へてみれば只さうしてゐるまでのことであつて、實は凡て意識内のことである。吾々は意識の外には一步も出ることは出来ない。意識裡に意識の内外をつくりあげてゐるに過ぎない。意識内の外を識外とする獨斷を犯してゐるのである。吾々の常識は獨斷であることに氣がつかないで、内外の別を立て内を自己とし外を物とする。物我 我非我の對立矛盾を起し來たつて、吾々の意識の眞相の把握を困難ならしめてゐる。これ「一」を見失ふてゐる證據である。意識成立には能所主客の二條件を缺くことは出来ない。吾々の意識を仔細に考えるときは、數限りなき階段が考えられるだろうが、質的に横斷すると二つとなすことが出来る。覺と不覺、能所主客を「一」とすると、この二條件を別とするとの外にない。能所「一」は一如法性の世界であつて、能所別に對すれば、無識の識と言つてもよいであらう。主客別の常識的

立場からは、到底窺ひ知ることの出来ない境である。若し之を觀念界として葬り去るが如きは、常識や唯物論者の笑ふべき獨斷に過ぎない。

さて吾々は何時の日か、忘れはならぬ「一」を見失ふたのか。それは全く知ることが出来ないが、氣が着いてみると既に意識の覺體から遠離してゐるのである。涅槃の域から出で、流轉の旅路を迷ふてゐる。何か自分以外に魔物や原因があつて見失はしめられたとも考えられない。失ふたのは只自分が失ふたと言ふ外にない。馬鳴は失ふた原因を求めて「忽然」と言ひ、又無明を「無始」としてゐる。親鸞は信卷三心釋の下で、一切群生海自從「無始」已來と述べてゐる。忽然とは時間系列の中で、忽然として起つたとはしてはならない。若し時間の中で起つたことであれば、その起る以前の狀態から、如何にして由來したかを知ることが可能である。併し「一」を見失ふと言ふ事實が、時間系列の中に起つたとはすることとは出来ない。何故ならば「一」は元來無限定なるものであるからである。時間の中に生滅するものは、限定のあるものでなければならぬ。「一」は時間界とは次元を異にするもの、時間以前のものだからである。夫故無明の生起原因を、時間の中に求めることは出来ない。カン

トも惡の起源は、時間的ではなく理性的であると言ふてゐる。オーガスチンは惡は無から來ると言ふ。その無を見きはめんとするは、暗を見んとし沈黙をきかんとするのであると言ふから、惡の起源の無は、時間の中でつかむことは出来ぬと言ふことを暗示してゐるのであろう。かく考へて來ると、吾々の「一」を見失ふてゐる事實は、吾々自身が他の何ものにも依らないで、忽然として無始的に絶對的に見失ふたと言ふ外はない。失ふたと言ふことが、單に過去にあると言ふのではなく、現在に於て絶えず見失ひつゝあると言はねばならぬ。否三世を超えて夫故三世に於て失ひつゝある。時が流れると言ふには、何處かに流れないものがなければ時は成立しない。この流れない時を見失ふと言ふことが、「一」を見失ふことであるとも言える。吾々の現實的意識は、時間の中に去來するものである。去來を可能ならしめる「一」がなければ、意識は依體の知れぬ所から去來することとなる。この「一」を見失ふたのである。意識から永遠の一念だとすれば、これを失ふことが意識の覺體から遠離したことである。この邊の消息を忽念とか無始とか言ふたのであろう。

次に考えねばならぬことは、吾々の既に自失した「一」は、吾々と縁が切れて了つて無關係となつたと言ふことでないことである。「一」を失ふと言つても、「一」の範圍外に出たと言ふことではない。「一」の範圍外に出ることは、嚴密な意味では不可能なことである。不覺は本覺内の出來事に過ぎない。それでは見失ふた「一」は、どんな形で吾々の現實意識界に、その相を現して來るのであるか。このことを明かにする爲に「一」を失ふ意味を更らに布演したい。

曇鸞が論註に於て、如來の光明は無所障礙であるのに衆生がその光照を蒙らないのは何に依るのかと問ふて、礙屬ニ衆生ニ非ニ光礙ニ也と答えてゐる。意味甚だ深しと言はねばならぬ。この曇鸞の語に示唆されて、吾々に思はれて來ることは、吾々の「一」を失ふた問題を明かにしてゆく手掛は、意識成立の二條件中何づれにあるかと言ふことである。礙りは衆生にあるのであるから、二條件中、問題は客觀ではなく衆生の主觀にあるのである。更らに人間と言ふ立場に於て考えるとき、識變幻の忘念は別として、意識の客觀的内容を一如内在の性功德とする限り、それに對しては人間として何の自由も有しない。只性功德を如實に覺證するか否かが人間の自由である。

吾々の問題は意識内容に關係してゐると言ふよりも、主觀自體が問題なのである。主觀が主觀の本來性を明かにすれば、客觀は凡てそのまゝで如實に生きて來るのである。凡て宗教に於て信の純不純が、永遠に問題とされることは、吾々の主觀が問題であることを意味してゐるのである。

吾々は問題を限定して主觀を取り上げて來たのである。主觀と「一」を失ふのとは、どんな關係にあるのであろうか。主客「一」が本來の自覺相である。曇鸞は論註淨入願心章の下で、實相は無相、智は無智、無相なるが故に相ならざるはなく、智無智の故に知らざるは無しと言ふ意味のことを言ふてゐる。彌陀の彌陀たるは攝取にあるとも言ふ。これ主觀の本來性を明示してゐると言はねばならぬ。主觀の本來性とはその無限定性にある。能所「一」とか主客「一」とか言はれるのは、この無限定性を離れてはあり得ない。客觀とは凡て限定性、主觀の純粹性は無限定性である。かくして始めて能所「一」と言はれる。能所が別々にあつてそれ／＼の意味を規定して、それから「一」であると言ふのではない。眞にあるものは元來能所「一」なるものである。この「一」なるものがあるが故に、それをそのまゝ吾々の意識に覺證

した所が、能所「一」なる所である。夫故「一」を失ふとは、主觀がその本性としての無限定性を見失ふて、有限的主觀に墮したことである。主觀が有限性を帯びて來ると、能所は分離して了ふ外はない。無相は有相となり、無智は有智となる。淨土の淨心の菩薩は、一所一時にして本所を動ぜず一切所に至ると言ふ境地は、消えて了ふと言はねばならぬ。かく「一」が消えることは、主觀がその無限定性を失ひて、有限性を帯びることである。主觀が限定をもつこととなると、主客は分離しやがて自他は別となる。固着して自己を此の方に立てることから、彼の方に自己でない他を立せねばならない。そして自他とは獨立に存在するとするが、併し只自ら自存するとなすだけのことで、實は別とする他に依存して始めてあるとせられる相對的自我に外ならない。こゝから諸種の思想、例えば模寫說獨斷論懷疑論快樂說等が、限り無く生じて來ると言はねばならぬ。

さて自失した「一」は、主客分離せる對象的意識界に如何なる形を取つて現れ來つて、吾々を極難信の悩みに追ひ込むかを考えて見度い。佛教に言ふ無明、哲學に言ふ物自體、科學に言ふ物質エネルギー生物的生命等、これらは凡て吾々の失ひたる「一」が、それらの立つ立

場に於て、缺くことの出来ない事象説明の原理として、その根柢に横つてゐるのである。無明とは明のなきこと即ち明を失ひたること、法界より退轉したこと、そして明なきもので包れて了つたのである。心與無明俱無形相と言はれる如く、「一」は無形相の故に無明も亦無形相である。併し「一」を無形相と言ふ時は、明自體光明自體であるが、無明を無形相と言ふときは、吾々の現實意識を涵濁せしめる暗き影である。しかも無形相の影であるから、つかまえないもの、つかみようのないものだから、悩みを益々深からしめるものである。一見非實在の影なる無明は、邪魔物の如く思はれるが、之なければ正體としての明自體に歸することは出来ない。或る意味では、却つて重用な觀念であると言はねばならぬ。第十八願を、失ひたる「一」が呼びさまされた世界とすれば、第十九願第二十願は「一」を失ひたる分離意識内に現れた宗教と言えよう。臨終に來迎します如來は、「一」の化身佛であらう。この二願は慈悲の象徴と迷ひの宗教として、吾々の感情の上には大いに相違はあるが、價值的には何づれも影として同性質のものと言つてよい。無明は無始なるが故に、不生不滅と生滅、悟と迷、淨土と娑婆との境界線接觸線をなす。流轉の始めと還滅

の終りとは、常に相ふれてゐる。相ふれて紙一重であるが、無明が無形相で不可把捉的である點では、無限の隔離があるとも言える。又カントの認識論に於ける物自體に就いて考へて見るに、之なければその認識論は明瞭であろうが、併し若し物自體の概念を除けば、その認識論は成立しない。カントの認識主觀は非常に深められてあるが、物自體の概念だけは、認識主觀外に投げ出されてあつて、しかもそれは無規定なものとしてある。無規定なるもの即ち無形相なる物自體の概念が、意識一般としての認識主觀の中に入り來らないと言ふことは、如何に深められてあつても、尙認識主觀に何らかの限定があることを意味すると言はねばならぬ。若し何の限定もない純粹主觀であれば、物自體の概念も、その中に攝取統一されねばならぬ筈である。茲に考へられることは、物自體とは實在の世界でなければならぬ。之を認識主觀外に置くことは、その主觀が人間的立場を超えて、實在的主觀となつてゐないことを意味する。如何に磨かれても人間の立場内の主觀である限り、「一」はそれより洩れて、認識界の彼岸に規定しようもないもの、しかも除き去れないものとして想定される外はないこととなる。又科學に於て、生滅變化の現象を成立せしめる共通地盤として

の假設原理即ち物質とかエネルギーとか生物的现象を可能ならしめる生物的生命等の概念も、吾々の失つた「一」なるものの對象化された説明上の假設原理に過ぎぬ。物質と言ひ、エネルギーと言ひ、生物的生命と言へば、漸次具體相に接近しつつあるとも言えるが、何れもそれ自體は、何とも規定のしようのないもの、不可把捉的なしかも缺くことの出来ない假設原理であることに於ては同一である。かく考へて來ると、吾々の見失ふた所の「一」は、吾々の現實生活の上に、又その學問上に諸種の形を取つて現はれてゐることを知ることが出来るのである。現はれて來る諸種の概念は、凡て極限概念とも言ふべきもので、把捉して見ようのないものである。もと／＼「一」なるものは無形相なるものであれば、對象化することの出来ないもの、自ら一切有情の根柢にあつて内に攝取して各々に固有の位置を與えて、一切洩らさずして體系化する所のものである。之を見失ふが故に、對象とならぬものが對象化せられる。されど對象化されても、名づけようのないものとして、不可把捉的覆面者として、つかまんとすれば退き手を引けば元に戻り來つて、吾々を遂に人間的アポリア人間的絶望へ導くと言ふ不可解な拂えども／＼拂ひ盡せぬ暗き影となるのである。

吾々は「一」を失ひて、アボリアの深淵に直面したが、之を解き給ふ原理を求めねばならぬ。

吾々の問題は主觀に存し礙りは衆生に屬するのであつた。礙りの原始に歸らないで、現實に徹底しないで、徒らに現實に等流せず隔絶した彼岸を憧憬しても意味なきことである。惟ふに現實と言へば主觀、主觀と言へば現實である。併し衆生の主觀とは何か。一如の主觀を失ひて、衆即ち多の世界に墮せる主觀である。多中の一に凝固したことが礙りの主觀である。礙りとは一如の光が溢れてゐても、何にも見えないことである。礙りの主觀は外境を現實のまゝに知ることが出来ない。只自己の要求に應じて、それを自己化する主我的世界を變現するに過ぎない。併し多中の一としての主觀は眞の主觀ではない。眞の主觀でないものは眞の現實ではない。吾々は一步も現實を離れてはならない。茲に求められる主觀は、多中の一なる主觀を自己の中に攝取して、この主觀の無有出離之縁の現實相を大悲し給ふ大主觀でなければならぬ。礙りの主觀はやがて對象化さるべき主觀なるが故に、この意味で現實ではなく過去である。吾々の内に求めてゆ

く主觀は、眞の現實的主觀でしかも一如の理想と内的に結合し、且礙りの主觀を自らの内に攝取して、一如の理想界に往生せしめ得る大主觀でなければならぬ。

凡て實在するものは、一と多の範疇に於て存在すると考えられる。廣く凡ての有限的存在に於ても、乃至は一個の細胞に於ても、亦吾々の意識現象に於ても、此の範疇に洩れるものはない。又總じて生滅する有限界と、その根源としての不生不滅の實在界との關係に於ても、同一の範疇を見出すことが出来る。どこにあつても「一」とは無相、無限定性、多とは有相、限定性、無相の故に有相となる。その内容を洩らさず内に包む「一」を根柢として、凡てのものは始めて存在するのである。

この範疇を以て如來の本願を見るに、大經所説の四十八願中、第十二第十三第十七の三願は、攝法身の願と言はれ、三願を以て一如の體相用の三大を顯示して洩らす所がないと言はれてゐる。光明無量とは相大にして多、壽命無量とは體大にして一、諸佛稱名は用大にして一と多との現實的結合である。光壽二無量は諸佛稱名に對すれば尙理想的であつて、後者の現實的結合の妙用がなければ、一如は自らを完ふじて具體的となるとは言えない。親鸞が光壽二無量の願を大悲の本とし、第十七願を大悲

の願とせられたことは、この意を表すものであらう。吾々は大行を通して、始めて光壽二無量の法界の功德に接するのである。

壽命と光明とを區別すれば、壽命は因位の體、光明は果上の徳とされてある。壽命は一、眼に見えないもの、光明は壽命の一如の中に攝持せられてゐる多であり、多は眼に見えるもの思惟内容となるものである。吾々は有限的存在として多としての存在として誕生したが故に、眼に見えない「一」を失ふたのであらう。一と多の結合せる世界に於ては、我と汝との親しき關係のみがあるが、「一」なき多のみの世界に於ては、我他彼此等の種々の關係が生じて、相互に相依つて存在しつゝ、しかも全く相通じない疎き閉ざされた關係となつてゐる。一多結合の世界にあつては、自利が利他であり、利他が自利である。利他する外に自利はない。自利する外に利他はない。然るに吾々の「一」を失える現實意識では自利と利他とは兩立せず、精々の所或る範圍内の妥協が成り立つに過ぎない。兩者を徹底せんとすれば、矛盾に陥つてゆく外はない。されど矛盾は内容の上に生起するものでない。只形式即ち主觀の上にのみ生ずるものである。曇鸞は淨入願心章に於て、菩薩若不_レ知_二廣_一(多)略_一(一)相入_一則

不能_二自利_一々他_一と言ふてゐる。問題は因位の體大である壽命にある。「一」なる壽命こそ眞の現實そのものである。正道大慈悲出世善根生と言ひ、淨土の根と言ひ、或ひは三種成就願心莊嚴と言ふは此の意味であらう。

吾々は人間のアボリアに於て、現實と理想とを結合する眞實主觀に到着したのである。併し尙こゝに注意しなければならぬことは、現實的眞實主觀と言つても、何か内に求めて推理的に到達した抽象的な影が、つきまとふてゐるが如き感があることである。眞實主觀は最も具體的なものでなければならぬ。主觀と言ふとき、何か「一」を失ふ根源的事縁となり、又我執の所依ともなると考えられる肉體が、置き忘れられてある如くである。肉體は哲學宗教教育等の上で、各時代に應じて、種々論議されて來た人間を悩す困難な問題であつて、容易に解き得ない事柄である。併し吾々の求めて達した眞實主觀が、肉體に無關係であることは出来ない。肉體を離れて吾々はない。肉體は迷ひの本とも言えるが、又同時に悟の門を開く鍵とも言える。有限な肉體でなければ、不生不滅の常住の世界に歸することも出来ないのである。礙りの主觀は、肉體を穢身としその感ずる國土を穢土とする。礙りの主觀の求むる宗教は、佛を化佛とし眞土を化土とする

のであるが、吾々の眞實主觀こそ、穢身を正覺の華より化生する淨土の聖衆とし、穢土を眞實の淨土莊嚴の具とするものである。十方衆生の所變する穢身穢土を總合して、自らのうちに攝受し感受して、淨土を莊嚴し給ふ眞實主觀こそ、吾々の求める現實主觀でなければならぬ。

攝法身の三願は、一如法界の如實相を示めすに對して、攝衆生の願たる第十八第十九第二十の三願は、礙りの主觀を示すものである。法界は元來生も滅もなき常住の世界である。光壽二無量の法界である。「一」に依つて攝持せられる完き體系の世界である。反之礙りの衆生の世界は、因干差萬別なる故果亦干差萬別の孤立界である。衆多の雜音は滿つるが、しかも相互に通じない。併し注意すべきことは、衆生界の内容となる世界事象も、常住不滅の世界内容も、全く同じと言ふことである。兩者の世界内容は、同じく眞如の性功德である。「一」に依つて統一されてゐる萬象である。萬象自體に幾つもある筈がない。夫故問題は形式の壽命の「一」にあるのである。第十九願と第二十願とは、總じて言へば、「一」を失ひたる礙りの主觀の宗教であり、第十八願はそれが大主觀に依つて否定され對象化せられた眞實信の世界である。やがて第十七願の不行となる世界である。第十九願と第

二十願とを區別すれば、第十九願は多に偏したものの、第二十願は一に偏したものである。故に第十九願は光明無量の願に、第二十願は壽命無量の願に、第十八願は第十七願に、それ々々相應する關係にある。もとゞ眞實の世界は、只一つしかないのであるが、衆生に礙りが生じた故に、衆生の爲が如來自らの爲なる本願の故に、衆生の機相に應じて、之を救済攝取せんとして分化限定せられたものであらう。

現實の眞實主觀は、一如にして還來穢國し給ひし寂靜の根本主觀なるが故に、吾々を無始以來流轉し來り未だ一度も見ることの出来なかつた法界に導き給ふのである。一如來生の現實菩薩は、十方群生海を荷負して、自ら願生の行者となり、吾々に大行大信を廻向し給ふのである。一如の智慧は衆多の生死界に還來して慈悲となる。智慧は慈悲となり、慈悲は單なる慈悲に留まらないで、衆生救済の方便を産むものでなければならぬ。數異抄に、誓願の不思議によりて易く持ち稱へ易き名號を案じ出し給ひて、この名字を稱へんものを迎へとらんと御約束あることなれば云々と述べられてある。名號は方便であり方法であつて、同時に眞實一如の法界である。親鸞は自然法爾章に、名の字は因位のときのなを名といふ、號の

字は果位のときのなを號といふと言ふて居られる。吾等の相對有限の主觀を超えて、眞實の現實主觀である法藏菩薩は、自らの本城である法界を念じつゝ、衆生救済の唯一の方法として我が名字を案じ出し給ひたのである。

我が名字とは何んであるか。吾等の語を以つて言えば、無始的に吾々の失ひたる「一」である。衆生をしらしめす如來が、衆生救済の方法として衆生の忘れ果てし「一」、それを我が名字として選び給ひしことは、何んと言ふ不可思議な靈界の出來事であらうか。「一」とは如來の壽命、一如寂靜の大主觀の外にない。寂靜主觀はそれ自身寂滅平等の絶對的無限定性である。しかもこのことは、寂靜主觀のみの自證する所であつて、分離せる相對主觀の與り知る所ではない。親鸞は名號を分析して、名は因位號は果上とせられた。五劫思惟の寂靜三昧に於て念持せられつゝある名字が、現實界に廻向實現して、衆多の虛妄の存在を攝取し給ふ所が號である。號とは「一」の叫びであり名告りである。

以上の如く考へて來ると思ひ出されて來ることは、始めに述べた無明物質物自體と言ふが如き不可把捉的な吾々を惱ます暗き觀念である。これらの觀念は、併し吾々の生活と思想とを混亂せしめるものであるからとして、

捨て去ることの出來ない觀念であつた。萬一にも不要なものとして除き去れば、凡ての存在はその根據を失ひて、夢の如き單なるはかなき主觀的存在となつて了ふのである。これらの暗黒の觀念と衆生救済の方便方法たる如來選擇の名號と、表れ方こそ相ひ異なるが、同じものでなければならぬのである。眞實にあるものは、永久に唯一つでなければならぬ筈である。されば同一のものが、何故に一方には不可把捉的複面的觀念となり、他方十方諸佛即ち凡ての存在を攝持する明自體の觀念となるのであらうか。しばしば繰り返して來たように、その原始の原因は吾々の主觀性の純不純に基づくのである。原始の極限に於ける純不純は、「一」を無始的に失ふと否とにある。夫故こゝでは純不純は相接觸してゐる。従つてそこから産み出される暗自體の觀念と明自體の觀念も、亦同じく相接觸して、その差紙一重にて且又隔りは無限と言はねばならぬ。

吾々の失ひたるものは、眞實の意味に於て之なくしては吾々は存在せず、又生きてゆくことさへ出來ぬものである。それなるが故に、如來選擇の願心に依つて選び取られたものは、吾々の失ひたる「一」であつた。失ひたる人間には失ひたるものが、何んであるかは知り得ない。

何故ならば覆面せる不可把捉的暗黒は規定しようもなき觀念であるからである。衆生をみそなはず如來に於て、始めて汝の失ひたるものは我が名字であると知らしめられるのである。誠に胸のつまされる不可思議事である。

さて大行の根柢に大信あり大信はそのまゝにして、如來の自證の世界に直結してゐる。吾々は何處までも、人間であることを忘れてはならぬ。多としての生滅的有限的存在であることを忘れてはならぬ。併し單なる孤立せる多中の一としての有限的存在でない。現實的大主觀の中に攝取せられた有限的存在である。「一」に結合する存在である。これを現生正定聚の位と言ふ。正定に住するものは、必ず滅度に至るものでなければならぬ。茲に第十一の願が誓はれる所以がある。行信證と言ふが、畢竟現實界に顯現せる大行の外にないのである。吾々の求めて來た現實大主觀を先づ見出して、然る後行信證の世界に歸入すると言ふのではないであらう。吾々の直接の經驗から言えば、大行の廻向に於て、始めて内に信證の世界を見出すと言ふべきでないか。これ就行立信、行信の次第ある所以である。吾々は行信の廻向に於て、如來の自證の家に生れるのであるが、如來の自證の家には始めもなく終りもない。不生不滅の世界である。本來常住

の世界である。礙りの有限分離の主觀から言えば、如來の家に歸る始めがあれば、又それに終りがあつて、元の迷ひが再び始ると言はねばならぬ。併しかく考えるのは畢竟三界虛妄の衆生の實の生死觀に過ぎぬ。曇鸞大師は天親菩薩の願生の意味を、無生之生であり生は只得生者の情のみと言ふて居られる。一心を釋して心々相續と言ひ、又往の意義を釋しては、前念後念、穢土の假名人淨土の假名人、前心後心の因果不一不異の關係を以つて述べて居られる。これ善導親鸞の前念命終後念即生と同義でなければならぬ。吾々の考えなければならぬことは、如來の國には不生不滅始めもなく終りもないのに、何故に始めがあるのであらうかと言ふことである。それは如來の國には始めも終りもないが、吾々衆生に迷ひの始めがあるからである。迷ふとは一如から離れたことである。離れた始めがあるから、歸る始め生れる始めがあるに過ぎないのである。歸つた如來の國は、本來不生不滅始めもなく終りもない。これを無生之生と言ふ。信はまさに證に直結してゐると言はねばならぬ。

以上述べた所と重複もするが。又一面補ふ點もあると思はれるので、同じ旨趣を淨土論の上に見ようと思ふ。淨土論は天親が三經所説の眞實功德相に相應する宗教

的體驗を、表明せられた優婆提舍である。其の相應の行は五念門行である。五念の因行に依つて五功德の果を得る所に、その自覺は窮極する。天親の優婆提舍を註せられし曇鸞は、その意を體して一步進めて、如來の本願中第十八（八番問答下よりすれば第十七願を含む）第十一第二十二の三願を、根本原理として天親の自覺體系を明かにせんとつとめられたものである。曇鸞の凡生^ニ彼淨土^ニ及彼菩薩人天所起諸行皆緣^ニ阿彌陀如來本願力^一故の語に基づけば、因の五念門の行と果の五功德門とは、此の三願に相應するものであり、且その範圍を出でないものである。五念の因行に依つて得る所の功德は、三願の示めす如く定聚と滅度と還相とである。五念門行は五念佛門であつて、この五箇の行は本願の念佛（信）を開いたものであろうが、その得る所の果の功德を入れて考へるとき、次の如く言えるであらう。第十八願の念佛を分かつては、禮拜讚嘆の二行となり、その果は住定聚である。第十一願の滅度は往生淨土の外にないから、之を開けば作願觀察の二行となり、第二十二願は廻向門の行となる。されば三願に應ずる五念の因行に依つて、定聚と滅度と還相をの得得ることとなる。

天親の五念門行は、眞實功德相を對象として之に相應

せんとする行であることは、曇鸞の釋顯に依つて明かである。曇鸞の五念配釋は、一方この起行を一心の具徳として兩者の內的結合を明かにすると共に、他方眞實功德相を對象とする相應行なることを表示せんとせられたものであらう。相應は信に於て極り自らを完ふする。かく見て來ると總合的な眞實功德相は、全體のまゝに分解せられて、一應五念門行に應ずるそれ々の對象が立せられねばならぬ。先づ禮拜讚嘆二行の對象に就て思ふに、天親は禮拜門の下で、阿彌陀如來應正遍知に禮拜すると言ひ、讚嘆門下では稱彼如來名等と述べて居られるから、禮拜讚嘆は盡十方無碍光如來を對象としてゐることは明かである。曇鸞に依れば、禮拜は必ずしも歸命でないが歸命は必ず禮拜を具するのである。夫故歸命は身業ともなり口業ともなつて、禮拜と讚嘆とは內面的に結合してゐる。故に禮讚の二行は本願の念佛を分析したもので、その對象は何づれも如來應正遍知である。歸命は如來應正遍知の光明に照された現實的自我的否定を含んでゐる。之なければ名義相應はなく、如實の禮拜と讚嘆の行は成立しない。二行の根柢に信があつて、始めてその對象たる如來に相應することが出来る。曇鸞は二知三信を述べて、最後に天親の我一心を擧げてゐる。

禮拜讚嘆の因行に依つて得る所の果は、近門大會衆門の功德である。近門とは住定聚即ち無上菩提に近づく意味である。大會衆門は、如來の聲をきくことである。讚嘆は如來の聲をきく所にある。如來の聲をきくものは、如來の内眷屬である。その聲を中心として廣大無邊の大會が自然に成じ、吾々は如來大會衆の數に入れしめられるのである。自己の畢竟依たる「一」を失ひて無根となる多としての存在が、自己の本源に歸りて定聚に住する所である。これ禮讃の如實行に依つて、與えられる功德である。

次に作願觀察の二行の對象となるものは、安樂國である。しかも安樂國は單なる淨土ではなくして、一如法性の顯現せる眞實報土であるから、同時に蓮華藏世界である。このことは量功德大義門功德に於て明かである。作願門の行に於ては、一心專念に作願して畢竟じて安樂國に生ぜんとするは、如實に奢摩他の行を修せんが爲であり、觀察門に於ては、淨土を觀察するは如實の毘婆舍那の行を修せんが爲であるとしてある。吾々は既に禮拜讚嘆の二行の根柢に、我一心の信があることを見出したのであるが、涅槃の域には信を以て能入とし、佛法の大海には信を以て能入とする。又他力金剛の信樂は除疑獲證

の眞理であるなど言はれてある點よりすれば、作觀の二行の中に、廣略止觀の行が説かれてあることは、禮讃の二行を更らに内に展開して、如來の國土の意義とその建立の因とを、明かにせんとするものでなければならぬ。國土の意義とは、疊巒が善巧攝化章の末尾に彼佛國即是畢竟成佛道路無上方便と言はれる如く、方便法身の淨土は同時に法性法身の世界であることを意味する。且建立の因とは、天親が正道大慈悲出世善根生、觀佛本願力過無空過者等と頌し、又三種成就願心莊嚴等と釋せられる所よりすれば、淨土建立の原理は、如來の一如の願心であることは明かである。親鸞が眞實功德相を誓願の尊號と洞察せられた點より考えても、禮讃の二行から内に作觀の二行を開き、それを成就せしめるものは、本願の因なることを明かにせんとするものであると見てもよいかと思はれる。

古來作願の行は、五念門中の中心關節であると見られてある。それは禮拜門の下にも爲生ニ彼國ニ意故とあるように、禮拜の根柢にある願生心が作願となり、之が更らに内展して觀察廻向となるからである。天親は淨土論の長行(起觀生信)に於て、若善男子善女人修ニ五念門行ニ成就畢竟得生ニ安樂國といひ、作願門の下では、特

に畢竟往生安樂國と述べて居られる。この畢竟じてと言ふ所に問題がある。入第三門即ち宅門の下を見ると、因の作願の行の果として淨土に生じて奢摩他寂靜三昧の行を修して、蓮華藏世界に得入するとしてある。蓮華藏世界とは、大乘所顯の法界眞如である。安樂國土は、法界眞如の三界の虛妄事象を縁として限りなく選擇莊嚴せられゆく創造の世界である。一如の法藏が廣開されゆく世界でなければ眞實の淨土と言ふことが出来ない。淨土を莊嚴創造する原理は、如來の一如の願心でなければならぬ。故に作願觀察の二行の相應せんとする對象は、總じて言へば安樂國であるとしたが、二行を分ちてその對象を見れば、作願の對象は蓮華藏世界又は如來願心の一如寂靜と言ふてよいであろう。大經に法藏比丘の發願の相を敘して、其心寂靜志無所_レ著一切世間無_レ能及者_一と言ふてある。寂靜とは一如の境である。單なる外境より捨離せる世間的抽象的靜慮ではなく、一切の外境を内に含む絶對寂靜の境である。作願して畢竟じて安樂國に生ずることは、淨土莊嚴創造の原理なる願心の一如寂靜性に同證するの外はない。於茲吾々の願生心が、始めて一如の先驗性に依つて全く純化せられると言はねばならぬ。一如の願心は本來始めもなく終りもないが、外、始めを

生じて信の機を成就して衆生を攝取して行となり、内、信の證なることを明かにするものである。曇鸞の止の説明を見るに、その中に否定されてあるものは、一切の惡と聲聞辟支佛を求むる心とである。これ願心の限定化を否定せるものである。眞實功德を産む寂靜の願心即ち無限定性としての願心に非らざれば、障菩提の虛妄心や單なる抽象的自利的願心は否定されないのである。寂靜の願心に同證するものは淨土の菩薩となり、如實寂靜の三昧が與えられるのである。寂靜三昧の絶對の淨鏡にこそ、廣なる二十九種の莊嚴は映じ來つて、種々の法味樂が受用されるのである。

因の觀察門の下を見るに、天親は智慧觀察正念觀_レ彼欲_ニ如實修_ニ行毘婆舍那_一故と言ひ、入第四門即ち屋門の下では、以下專念觀_ニ察彼妙莊嚴_一修_ニ行毘婆舍那_一故得_レ到_ニ彼所_一受_ニ用種々味樂_一と述べてある。觀察の行の對象は、彼妙莊嚴即ち二十九種の莊嚴である。茲に智慧と言はれるものは、寂靜三昧の奢摩他より生ずる觀慧である。觀慧の世界には、寂靜の願心が産み出す一々の莊嚴が餘す所なく受用せられる。觀察は固定せる既成の莊嚴を單に受動的に受用すると言ふよりも、觀察は同時に莊嚴であると言ふ意味がなければならぬ。曇鸞は種々の法味樂を

釋して、觀佛土清淨味攝取衆生大乘味畢竟住持不虛作味類事起行願取佛土味の四種として居られるが、これ畢竟二十九種の莊嚴を代表的に概括せられたものである。曇鸞は觀察門に二義を設けて、如實功德を觀察するものはこの功德の故に決定して淨土に生ずることが出来ると言ひ、又阿彌陀佛を見たてまつりて、平等法身を證して淨心の菩薩となることが出来ると言ふて居られる。

以上の如く作願觀察の二行は、禮讃の二行を内に展開して衆生の願心を超えて心源を極めて如來の一如寂靜の願心を見出し、往生即成佛の意義を明かにして第十一の願意を開示するものであらう。

作願觀察の中に施設せられた廣略の奢摩他毘婆舍那の二行は、三種成就願心莊嚴の如來淨土の因果なる自覺體系に相應せんとするものである。略なる奢摩他は願心莊嚴の一行句に、廣なる毘婆舍那は三種成就に相呼應してゐる。瑜伽論師の重する止觀の行が、淨土教の中に取り入れられたのは、自力的止觀の他力化と見てよいであらう。一般に止觀の行が、眞如とその一切法との實相を對象とするが、淨土教的自覺は、人間に取つては直接には眞如の世界に入ることが出来るものではなく、方便法身を通して始めて眞如の境に達し得るとする。このことは

決して獨斷ではなくして、「一」を失ひたる吾々の現實相に眼を向けるならば、認めねばならぬ眞理である。吾々に取つて止觀の行が如實となるには、どうしても淨土の行とならねばならぬ。淨土の行として之を見るとき、止とは南無、觀とは阿彌陀佛と言えないであらうか。止とは壽命、觀とは光明である。大行を禮拜讃嘆の二行とし、これを内展すれば前者は作願後者は觀察となる。内展とは果より因に溯りゆくことである。阿彌陀佛の淨土に生ずるには、建立の因を極めねばならぬ。茲に眞實功德相に如實に相應せんとする禮讃の二行は、作願觀察の二行に展開せねばならぬ必然性がある。天親が止觀の行を以て、作觀の二行を説かねばならぬ所以がある。止觀こそ五念門行の中心原理とも言ふべく、之なくして大行成就の根源としての大信は成立しないのである。この意味で止觀はやがて大行と言ふべきである。故に大行の構造の一なる壽命即寂靜の願心に應じて奢摩他、多なる光明即ち彼妙莊嚴に應じて毘婆舍那の行を施設せられたのであらう。されば止觀の行を以つて、徒らに高遠難修として歎すべきでなく、寂靜願心の還來穢國に於て、如實の止觀の行が吾々に與えられ、吾々凡夫に親しき行となるのである。一如の願心の廻向に依つて、吾々の原始的

迷妄は否定され對象化せられて、廣略止觀の行成りて、不二心即ち柔軟心が成就せられるのである。柔軟心は廣略不二の心なるが故に、一即多多即一、壽命無量光明無量の法界心である。これ大行に外ならぬのである。禮拜は作願となり、讚嘆は觀察となつて、淨土建立の因を極めることに於て、元の現實的大行に歸り來ると言はねばならぬ。かくして二乗の實際を證するが如き、多なる現實界より厭離せる獨我論小證に墮することなく、又大乗菩薩の七地沈空の如き難もない。涅槃に住せず生死に墮しない。涅槃と生死との二界に於て、入出往還出沒自在無碍となる。淨土は修行安心の宅となり、修行所居の屋寓となる。吾々の生死の現實界は、淨土の菩薩の神通教化の菌林遊戲の場と化する。吾々の主觀性が、一如の現實主觀たる願心に依つて純化せられる所に、世界の光景は一變してゆくのである。茲に作願觀察の行が、自ら廻向行に展開する所以がある。

廻向門の行の對象となつてゐるものは、正覺の華より化生する淨土の菩薩である。このことは果の第五門菩薩莊嚴善巧攝化章以下の文等に依つて明かである。吾々に思ひ出されることは、天親の意中に動ける第二十二の願である。これを見られた曇鸞は、不虛作住持功德成就を

釋するに當り、次に展開される菩薩正修行の相を此の願の意を以つて述べて居られる。本願力に住持せられる淨土の菩薩は、止觀の行成就して廣略の諸法の實相を知る。實相を知るが故に三界の虛妄の衆生を知る。虛妄の相を知れば、眞實の慈悲を生ずるのである。一生補處の位につける數限りなき淨土の菩薩は、本願力の船に乗じて本處を動ぜず一念一時に一切所に至り給ひて、種々の應化身を示現して供養諸佛開化衆生の大事業を行じ給ふのである。何等世界無二佛法功德寶我願皆往生示二佛法一如佛と念じ給ひて、衆生を攝取して安樂國土に生ぜしめ給ふ所に、菩薩の行は盡きるのである。如來の本願力は內眷屬たる淨心の菩薩に分化して、淨土より我が穢國に還り來つて、吾々を攝取して淨土へと運んで止まない。親鸞は證卷に、阿彌陀如來は如より來生して報應化等種々の身を示現し給ふと言ふて居られる。誠に一如の願心より展開されてゆく吾が靈界は、不可思議の極みと言はねばならぬ。天親は深く眞實功德相を觀じて、淨土の菩薩の上に自己の還相と自己の理想とを見出し、淨土の菩薩と共に本願力に乗じて穢國に還り來つて、廻向門の行を開設せられたのであらう。

天親の淨土論に於ける廻向門の行の深義は、曇鸞に至

つて一步明みに出され、曇鸞の廻向觀は善導を通り親鸞に至つて、その極に達したと言はれてゐる。曇鸞親鸞を通すとき、天親の果の第五門に出づる以本願力廻向故の本願力は、單に願生行者淨土の菩薩のそれではない。前に出する佛莊嚴の最後の觀佛本願力と相照應して、淨土の菩薩の上に現實化された如來の本願力である。親鸞が二門偈に於て五念門の行を法藏菩薩の行と見給ふことは、願生行者淨土の菩薩の行は、その根柢に如來の本願力を以つて基礎づけねば、行に普遍的價值なきことを明かにせられたのであらう。曇鸞の五念力とは如來の本願力である。それは如來の本願力に結びつかねば、多としての存在に何の價值なきことを意味するのである。天親は如來の眞實功德相を、國土莊嚴より佛莊嚴佛莊嚴より菩薩莊嚴へと順次觀察してゆかれたのであるが、天親をして、世尊我一心歸命盡十方無碍光如來願生安樂國と、先づ最初にかく叫ばしめた原動力となつたものは、この淨土の菩薩であらう。世尊と初めに懷しき感情を以つて釋尊を呼んで居られる天親の心靈界には、恐らくは釋尊の背後に、淨土より還來せんとする數限りなき聖衆が、迫りつゝあつたに違ひない。曇鸞が世尊を釋して釋迦とし、次に此の意を謂ふに遍く諸佛に告ぐこと亦復嫌ひな

しと述べて居られる中に、この意味を見出すことは出來ないであらうか。釋尊は天親に取つて還來穢國の菩薩であり、同時に佛である。天親曇鸞善導を通つて如來廻向の大義を分明にせられた親鸞に依れば、如來の本願力の廻向は、内には我を呼ぶ佛力として表はれ、外には如來の本願力を體驗せる還來の宗教的實在的人格として、我を發遣するのである、その發遣の力は、如來の第二十二願の誓力である、吾々人間は歴史的存在であつて、歴史を通さないで單獨に如來の本願に接することは出來ない。

第二十二願の誓ひに應じて還來し給ふ實在の宗教的人格に依らねば、如來の本願即ち眞實の現實主觀に同證することは、絶対に不可能である。かく見ることが廻向の眞實義であるとすれば、眞實功德相に相應せんとする五念門の行は、廻向に於て始めて如實の修行となるのである。若し五念門行から本願力を引き去るならば、只有限的願生行者の自力的自利々他の行となつて、永遠に吾々は失ひたる「一」の世界に歸することは出來ないのである。

五念門行を以上の如く分析して述べて來たが、固定的にかくあると言ふのではない。只失ひたる「一」を衆生救済の唯一の方便として、選擇し給ひし如來の大行の内具する功德を、修する行に應じて分析したまでである。

現實に眞にあるものは、本願の歴史的念佛のみである。念佛あつて信あり信あれば證がある。證があれば、吾々多としての有限的存在は、「一」に依つてその固有の位置と使命とを決定されるのである。曇鸞が論の眞意にふれて三願を以つて論全體を覆はんとされたことは、誠に深き洞察と言はねばならぬ。三願を内に含む眞實功德相を對象として、之に相應せんとする五念門行は、又三願相應の行とも見られるであらう。

方便法身の世界は、離垢清淨であつて同時に本性清淨である。離垢清淨に於て「一」を失える吾々の虚妄の現實界は攝取され、本性清淨に於て淨土は單なる方便の淨土ではなくて蓮華藏世界である。虚妄の衆生の主觀を對象化し攝持する眞實の現實主觀は、一如寂靜の無限定的主觀にして淨土の根である。淨土論所説の因の五念門行と果の五功德門とを假りに拂ひ落せば、そこに残るものは天親の我一心とそれに依つて得る所の阿耨多羅三藐三菩提の一果である。更らに此の一心一果を拂ひ落せば、そこに残るものは淨土の根たる一如の願心である。これこそ全天地を善住持する永遠の根幹である。併し此の善住持力は、突如として浮び出たのではない。天親の眞實功德相に相應せんとする五念門の行が、禮拜讚嘆作願觀

察廻向とそれらの對象に應じて、益々内に深く相應することゝ於て、虚妄の存在は否定され之を超えて、見出されたる法界の核心である。吾々は「一」を失ひたる人間的立場に於て、解き得ない理想と現實との結合が、この一如寂靜の現實的主觀即ち方便法身に於て成就せられることを知り得るのである。方便法身の外に理想と現實とを結合するものはない。極言すれば、方便法身の世界こそ、最具體的な自覺であつて、これ以外のものは、凡て尙抽象的な自覺である。

この未熟な一文に對し、金子先生には、御多忙御疲労の中、特に御教示御指導を賜り、茲に衷心より深甚の謝意を表し上げます。